34e ANNÉE (4e SÉRIE) No 13 28 MARS 1912

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète.
10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*,
Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Peut-on soutenir, en restant vraiment dans l'esprit de l'Eglise, que S. Joseph a été marié une première fois avant de devenir l'époux de la T. S. Vierge, et que de ce premier mariage il a eu des enfants ?

Comment qualifieriez-vous l'opinion affirmative ?

R. — L'hypothèse d'un premier mariage de S. Joseph, fécond suivant les lois de la nature, a trouvé crédit aux IIIe et IVe siècles, surtout chez les Pères grecs. Elle servait à expliquer l'existence des « Frères du Seigneur ».

La mention de ces « frères » de Jésus dans les textes scripturaires suggérait une difficulté contre la virginité perpétuelle de Marie. Or l'hypothèse d'une demi-fraternité légale s'harmonisait avec les idées juives et permettait d'écarter l'objection d'une façon radicale et plausible. Cette opportunité ne fut pas étrangère, on peut le croire, sinon à la naissance, du moins au succès temporaire et relatif de l'opinion que l'on nous demande d'apprécier. Pour porter sur ce sentiment un jugement équitable, il convient d'en suivre l'histoire et d'en soumettre à l'épreuve les fondements. La note qui lui convient à l'heure actuelle se dégagera logiquement de ce double examen.

I. — Et d'abord jetons un coup d'œil sur les vicissitudes historiques de cette conception.

Le Protévangile de Jacques [1] est pour nous le premier témoin de l'opinion qui donne à S. Joseph des enfants. La façon dont il fait parler le patriarche laisse deviner facilement l'intention qu'a l'auteur de sauvegarder la virginité de Marie. Il en était de même, au témoignage d'Origène [1], pour l'Evangile de Pierre, autre apocryphe que nous ne possédons plus.

Le grand exégète d'Alexandrie croit devoir se rallier à ce sentiment. Mais, s'il le fait, c'est mu par le seul désir de mettre hors cause la perpétuelle virginité de la mère de Jésus. « Car il serait inconvenant d'attribuer à une autre qu'à elle les prémices de la virginité » [2]. — On retrouve le même sentiment, un siècle plus tard, dans S. Hilaire [3], puis chez S. Epiphane [4], S. Grégoire de Nysse [5], S. Cyrille d'Alexandrie [6].

La pensée de ces auteurs n'est pas douteuse. Il n'en est pas de même du sens à donner à certains passages de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe, de l'Ambrosiastre. Le texte d'Eusèbe [7] ne demande

[1] Il fait dire à Joseph : « J'ai des fils et je suis vieux, elle (Marie) est jeune » (IX, 2 ; cf. XVII, 1-2 ; XVIII, 1). — Cité d'après LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, p. 83 (Paris, Gabalda ; 1911). L'ouvrage de l'éminent Dominicain renferme, « sur les frères du Seigneur, » une longue « Note » où les textes scripturaires et les premiers témoignages traditionnels sont étudiés à fond. Théologiens et exégètes la liront avec un égal profit. Je m'en suis inspiré fréquemment. — J'ai pareillement utilisé, dans une large mesure, l'article du R. P. DURAND sur le même sujet. Publié d'abord dans la *Revue biblique*, janvier 1908, pp. 9-35, ce travail a trouvé place, en appendice, dans *l'Enfance de Jésus-Christ d'après les Evangiles canoniques* (Paris, Beauchesne ; 1908) et, en substance au moins, dans le *Dictionnaire d'Apologétique*, t. II, col. 131-147 (Paris, Beauchesne, 1911). Ce m'est un devoir de reconnaître cette double dépendance. — On sait que le *Protévangile de Jacques* (introduction, textes, traduction et commentaire) a été édité en 1910 par M. l'abbé Amann (Paris, Letouzey).

[1] *In Matth.*, XIII, 55 (P. G., XIII, 876-7). Voici la traduction latine d'une partie de ce passage : *Fratres autem Jesu, filios esse Josephi, ex priore conjuge, quam ipse ante Mariam duxerit, affirmant nonnulli, ad id scilicet adducti traditione Evangelii quod secundum Petrum inscribitur, vel libri Jacobi. Qui vero id dicunt, Mariæ dignitatem in virginitate ad finem usque volunt conservare* (l. c., 875 et 878).

[2] Ibid. *Ac existimo rationi consentaneum esse, virorum quidem munditiei quæ in castitate est, primitias fuisse Jesum ; mulierum autem, Mariam.* Οὐ γὰρ εὔφημον, ἄλλην παρ' ἐκείνην τὴν ἀπαρχὴν τῆς παρθενίας ἐπιγράψασθαι (l. c. 878 et 877).

In Lucam Homil. VII (P. G., XIII, 1818) : *Porro, quod asserunt eam nupsisse post partum, unde approbent non habent. Hi enim filii, qui Joseph dicebantur, non erant orti de Maria, neque est ulla Scriptura quæ ista commemoret.*

[3] *Comm. in Matth.*, I, 3-4. (P. L., IX, 922).

[4] *Ad Hæres.*, LXXVIII, 7. (P. G., XLII, 709).

[5] *In Christi Resurrect.*, Or. II (P. G., XLVIII, 648).

[6] *In Joannem*, VII, 3-5. (P. G., LXXIII, 636-637).

[7] *Hist. Eccl.*, II, 1. (P. G., XX, 133). Voici le texte d'après Migne : Τότε δῆτα καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Κυρίου λεγόμενον ἀδελφὸν, ὅτι δὴ καὶ οὗτος τοῦ Ἰωσὴφ ὠνόμαστο παῖς · τοῦ δὲ Κριστοῦ πατὴρ ὁ Ἰωσὴφ, ᾧ μνηστευθεῖσα ἡ Παρθένος, ...

point une filiation naturelle de Jacques par rapport à Joseph ; bien plus, la tournure adoptée semble l'écarter et suggérer de préférence un lien d'ordre légal ou putatif comme celui qui unissait Jésus à l'époux de Marie. Pour Clément [1], si le fragment cité des *Hypotyposes* est authentique, il semble avoir partagé, au moins par moments, la manière de voir du Protévangile de Jacques, et on peut croire qu'il la tient directement de cet apocryphe qu'il connaît.

Il est un autre témoin douteux, dont la déposition aurait plus d'importance, si elle était d'une valeur certaine. Il s'agit de S. Justin. Dans un passage, connu seulement par une traduction syriaque, il aurait écrit : « Marie la Galiléenne, qui a enfanté le Messie qui a été crucifié à Jérusalem, n'a appartenu à aucun homme, et Joseph ne la répudia pas non plus, mais Joseph demeura pur, sans femme, lui et ses cinq fils d'une première femme, et Marie resta sans homme » [2]. (Cf. texte Lagr., *op. cit.*, p. 83). Mais les critiques sont en plein désaccord sur l'authenticité du passage.

Jusqu'au début du v^e siècle, on le voit, les tenants ne manquent pas à l'opinion en cause. Mais à partir de cette époque, un revirement se produit. S. Jean Chrysostome [3] et S. Augustin [4] avaient suivi d'abord la tradition des Apocryphes, complétée par S. Epiphane. Plus tard ils se rallient au sentiment qui fait des Frères du Seigneur les cousins de Jésus et les fils de Marie de Clopas, sœur de la T. S. Vierge.

C'est qu'entre temps les écrits de S. Jérôme se sont répandus. Or le grand exégète est entré en lice très résolument contre les rêves des Apocryphes. Dès 383 (environ), dans son traité *contre Helvidius*, il s'est posé en champion déterminé non seulement de la perpétuelle intégrité de Marie, mais encore de la virginité de S. Joseph : « *Tu dicis Mariam virginem non permansisse ; ego mihi plus vindico, etiam ipsum Joseph virginem fuisse per Mariam, ut ex virginali conjugio virgo filius nasceretur* » [5].

Per Mariam, ce mot résume l'argumentation de S. Jérôme. C'est surtout à des raisons de surnaturelle convenance qu'il fait appel pour établir la virginité de l'époux de Marie, la Vierge, mère de Jésus. Il ne s'appuie qu'indirectement sur l'Ecriture, et ne songe pas à s'autoriser du témoignage des premiers Pères. De fait il n'avait pas, au sens propre, de devancier ; et s'il s'agit de ce point précis de sa thèse, le mot de Baronius est juste : « *Hujus (opinionis) fortissimus stipulator seu potius auctor Hieronymus.* » Mais ce point, il le soutient avec tant de conviction et de force que sa voix ne cessera de trouver écho dans la suite des âges. Désormais c'en est fait du premier mariage de S. Joseph. Les Latins n'en parlent que pour l'écarter. Chez les Grecs, Théophylacte [1], qui le garde, y voit l'accomplissement du devoir légal du lévirat, et les enfants de cette union seront réputés fils de Clopas. C'est une tentative de conciliation entre les deux systèmes sur la parenté des « Frères du Seigneur », en même temps qu'une demi-concession aux arguments de S. Jérôme en faveur de la virginité de l'époux de Marie.

La croyance à la pureté parfaite de Joseph est dès cette époque une croyance commune en Occident. S. Pierre Damien, un demi-siècle plus tôt, va jusqu'à y reconnaître une donnée consacrée par la foi de l'Eglise : *Ecclesiæ fides est, ut virgo fuerit et is qui simulatus est pater* [2]. Il y a plus de réserve mais non moins de netteté chez S. Thomas [3]. Dans son Commentaire de l'Epître aux Galates, il refuse absolument d'expliquer la parenté de Jacques avec le Seigneur par un premier mariage de S. Joseph : « *Sed hoc est falsum, quia si Dominus matrem virginem noluit nisi virgini commendare custodiendam, quomodo sustinuisset sponsum ejus, virginem non fuisse, et sic perstitisse ?* [4] »

Plus tard, il est vrai, le P. Petau se bornait à donner la virginité du patriarche comme une doctrine plus vraisemblable. Mais, chez lui, l'explorateur de l'antiquité patristique subissait sans doute, plus que de raison, l'impression des témoignages défavorables rencontrés chez les écrivains de l'Eglise grecque. Les contemporains ne partageaient point ces scrupules d'érudit. Au début du xvii^e siècle, S. François de Sales est très catégorique dans les *Entretiens spirituels* avec ses filles de la Visitation [5]. Moins de dix ans après la

[1] « *Judas, qui catholicam scripsit epistolam, frater filiorum Joseph exstans valde religiosus, et cum sciret propinquitatem domini, non tamen dicit se ipsum fratrem domini esse, sed quid dixit ? Judas servus Jesu Christi, utpote domini, frater autem Jacobi ; hoc enim verum est, frater erat ex Joseph.* » (Fragment des *Hypotyposes*, conservé en latin seulement, et cité par Lagrange d'après Zahn). — Ailleurs, Clément paraît identifier nettement Jacques le Juste avec l'apôtre fils d'Alphée, tout en affirmant explicitement qu'il n'avait qu'un seul homonyme, le fils de Zébédée, parmi les personnages en vue dans la première génération chrétienne. Ce dernier fragment est donné par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, ii, 1 (P. G., xx, 136).

[2] Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 83.

[3] 1^{er} Sentiment, dans *Comm. in Matth.*, hom. v, 3 : P. G. lii, 58. — 2^e Sentiment dans *Comm. in Ep. ad Gal.*, i, 19 : P. G., lx, 632.

[4] 1^{er} Sent. : *Tract. in Joannem.*, x. 2 : P. L., xxxv, 1468. — 1^{er} et 2^e Sent. dans *Exp. Ep ad Gal.*, i, 19 : P. L., xxxv, 2110.

[5] P. L., xxiii, 203.

[1] *In Matth.*, xiii, 55 ; *in Ep. ad Gal.*, i, 19 : P. G., cxxiii, 293-4 ; cxxiv, 968. *Fratres et sorores habuit Dominus Josephi liberos, quos suscepit ex fratris sui Clopæ conjuge. Cum enim improlis obiisset Clopas, uxorem ejus Joseph juxta legem assumpsit, ex eaque liberos sex procreavit, quatuor masculos, feminas duas, Mariam, quæ Clopæ filia dicebatur juxta legem et Salomen.*

[2] *Opuscul.*. xvii, 3 (P. L., cxlv, 384).

[3] *Super Epist. B. P. Ap. ad Gal. Expositio,* in cap. i, lect. V^a, circa medium. (Marietti, i, 535).

[4] D'autres témoignages, nombreux, pourraient être cités de la période médiévale. Un des plus frappants et des plus explicites est celui de Gerson dans un discours tenu devant les Pères de Constance. On trouvera ces allégations avec diverses références visant l'âge moderne dans Lépicier, *Tractatus de Sancto Joseph sponso Beatissimæ Mariæ Virginis* (Paris, Lethielleux, 1908), P. ii, art. 7, p. 248.

[5] XIX^e Entretien, *Sur les vertus de saint Joseph.* — « La pluspart des Pères disent que... ; et que, pour con-

publication complète des *Dogmata theologica*, Bossuet ne suppose pas qu'il puisse subsister de doute sur ce point, et il fait de la virginité de S. Joseph l'objet de la première partie de son discours si connu : *Depositum custodi* (1656 et 1659) [1]. La sainteté et le génie se rencontrent, par ce double organe, non seulement dans la même affirmation, mais encore dans la preuve qu'ils en donnent et dans les développements qu'ils lui consacrent.

L'exégèse, alors en plein épanouissement, avait pris nettement position dans le même sens, soit sous la plume de Maldonat, soit sous celle de Cornelius a Lapide. Le premier s'étonne que des érudits catholiques songent à faire revivre l'opinion des Grecs [2]. Le second en appelle, en faveur de la virginité de Joseph, à l'ensemble des écrivains latins et cite le mot de S. Pierre Damien [3].

Sans doute, un siècle plus tard, Dom Calmet se montre moins catégorique. A ses yeux, « l'opinion qui veut que S. Jacques, et les autres frères du Seigneur, soient fils de S. Joseph et de Marie sœur de la Sainte Vierge, est absolument insoutenable » (en raison de Matt. XXVIII, 1 et ll. pp., qui impliqueraient la bigamie simultanée au foyer de Nazareth). Mais il n'ose réprouver aussi nettement toute idée d'un mariage antérieur de Joseph, et se borne à conclure : « Il est bien plus croyable que les frères du Sauveur étaient ses cousins germains, par Marie femme d'Alphée, ou de Cléophas [4]. »

Les théologiens modernes, mus par les raisons de convenance que développait déjà S. Jérôme, frappés surtout par le suffrage persévérant et de plus en plus unanime de la piété catholique, se montrent en général sévères pour l'opinion favorable à l'existence d'enfants de S. Joseph issus d'une première union. *Erronea, falsa, piarum aurium offensiva*, dit Lépicier [1], qui la qualifie ailleurs de *falsa et catholicæ veritati contraria*. Pour cet auteur le sentiment opposé est : *unanimis hodie sententia, quæ theologice certissima, imo tanquam catholica est habenda.* Il y a peut-être dans l'ensemble de cette note quelque chose d'excessif. On trouve ailleurs plus de réserve. *Quæ quidem opinio*, écrit Tanquerey, *est nunc antiquata et improbabilis, necnon sensui fidelium opposita de virginitate S. Josephi* [2]. Le sage Hurter s'exprime de même : *Quæ sententia omnino est improbabilis et nunc antiquata*, et il justifie ce jugement en résumant les raisons qui militent contre l'hypothèse [3].

II. — Ce sont ces raisons qu'il convient d'examiner brièvement. Je laisse de côté celles qui sont de pure convenance. Ce n'est point que j'en méconnaisse la valeur. Mais on les trouve développées dans les ouvrages ascétiques et déjà l'une au moins, la plus fondamentale, est signalée en diverses notes. On peut, sur ce sujet, lire Lépicier, p. 248 249, 259 260. D'ailleurs il s'agit d'un fait. Le mieux est dès lors d'interroger les témoignages. **Plaçons donc ce mariage prétendu de S. Joseph en face de l'Ecriture et de la Tradition.**

Le *Nouveau Testament* est muet sur cette union. Nul texte ne la postule, en en signalant, plus ou moins explicitement, les fruits. Divers passages fournissent contre son existence des raisons sérieuses.

On accorde sans peine la première de ces propositions. La seconde a semblé contestable en raison des textes mentionnant les Frères de Jésus. Ce n'est pas le lieu de discuter à fond ces passages. Je suppose acquise cette double donnée : — 1° Le terme sémitique âḥ (héb.) ou aḥâ (aram.), dont la signification commande celle de la traduction ἀδελφός, est susceptible d'un sens compréhensif qui enveloppe les diverses relations de proche parenté en ligne collatérale. Il peut donc désigner des cousins. On s'en sert communément dans la Bible avec cette portée. Il est même le seul terme utilisable, à moins de périphrases sans fin, quand on veut qualifier un groupe de cousins d'origine différente. (Cf. sur ce point Lagr., *op. cit.*, p. 72-74). — 2° Les « Frères du Seigneur » ne sont point nés de Marie. La démonstration de cette vérité ne rentre pas dans le cadre de la question posée. On trouvera les preuves théologiques dans toutes les Mariologies, et les arguments critiques dans Durand et Lagrange, ll. cc. Voyons si l'examen des textes révèle dans les *Fratres* et *Sorores Domini* des

server ceste pureté et ceste virginité, il fut besoin que la divine Providence la commist à la charge et en la garde d'un homme qui fust vierge... » (Edit. des Visitandines, tome VI, p 354). — « En quel degré pensons-nous qu'il eust la virginité, qui est une vertu qui nous rend semblables aux Anges ? Si la très sainte Vierge... estoit la virginité mesme, combien pensons-nous que celui qui fut commis de la part du Père éternel pour gardien de sa virginité, ou pour mieux dire, pour compagnon,... combien, dis-je, devait-il estre grand en cette vertu ? Ils avoyent fait vœu tous deux de garder virginité tout le temps de leur vie... ; ils le firent encores de vivre virginalement ensemble tout le reste de leur vie. » (Ibid., p. 356). Plus loin, le saint évêque déclare que pour remplir ce rôle de « compagnon (de Marie) en sa pureté. » S. Joseph « devoit surpasser tous les Saints, voire les Anges et les chérubins mesmes en ceste vertu tant recommandable de la virginité. » (Ibid p. 358).

[1] Ier Panégyrique de saint Joseph. Sur le texte : *Depositum custodi* (19 mars 1656 et 1659). Des trois dépôts reçus du Père céleste, le premier est la virginité de Marie. Pour la « garder sous le voile du mariage, quelle vertu est nécessaire à Joseph ? Une pureté angélique, qui puisse en quelque sorte répondre à la pureté de sa chaste épouse. » Développant sa pensée dans la première partie de son discours, l'orateur précise la nature de cette pureté : « Mais de quelle sorte se sont-ils donnés ? Pureté, voici ton triomphe. Ils se donnent réciproquement leur virginité, et sur cette virginité ils se cèdent un droit mutuel. Quel droit ? De se la garder l'un à l'autre... Ce sont deux virginités qui s'unissent, pour se conserver éternellement l'une l'autre par une chaste correspondance de désirs pudiques. » *Œuvres oratoires*, édition Lebarq, t. II, pp. 122 et 128.

[2] In eadem est sententia ex Latinis Hilarius et Ambrosius, qui plerisque in rebus Græcos imitabantur auctores. Hos non miror ; recentissimos quosdam, et doctos et Catholicos miror, eam opinionem tenuisse. Vera sententia est quam Hieronymus validissime probavit, fratres Christi consobrinos et cognatos ejus appellari... *In Matth.*, XII, 46.

[3] *In Matth.*, XII, 46.

[4] *Comm. litt. sur S. Matthieu*, XIII, 55.

[1] *Op. cit.*, p. 252 ; — *ibid.*, p. 249 ; — *ibid.*, p. 247.

[2] *Synopsis Theol. dogm. specialis*, I, p. 583 (3e edit.).

[3] *Theol. dogm. Compendium*, II, p. 510 (edit. 11e).

demi-frères et demi-sœurs légaux, nés de Joseph, père putatif de Jésus.

Les termes ἀδελφοί, ἀδελφαί, ne tranchent pas la question par eux-mêmes : on vient de le dire. Cependant on peut admettre que leur emploi crée une présomption en faveur de cette demi-fraternité, l'hypothèse de frères germains étant écartée. Mais cette présomption, pour engendrer la certitude, demanderait à être confirmée. La confirmation naturelle serait une mention quelconque de la paternité de Joseph à l'endroit des Frères du Seigneur ou du moins de l'un d'entre eux. Le nombre des textes, le rappel fait du patriarche en plusieurs de ces passages, mettent les lecteurs en droit d'attendre une indication de ce genre. Or le silence de l'Ecriture est absolu. Les auteurs sacrés évitent également de donner les Frères de Jésus, soit comme fils de Marie, soit comme fils de Joseph. Ce silence, en de pareilles conditions, ne laisse pas d'être significatif. Il constitue contre l'hypothèse de la demi-fraternité un argument négatif, de valeur relative sans doute, mais suffisant pour équilibrer le poids de la présomption favorable née de l'emploi des termes de Frères et de Sœurs.

Contre cette présomption d'autres arguments entrent d'ailleurs en balance. Ce sont d'abord les indications scripturaires positives sur l'origine de l'un ou l'autre des Frères de Jésus.

De nombreux auteurs croient pouvoir identifier trois des Frères du Seigneur, Jacques, Simon et Jude, avec les apôtres de même nom. Pour le premier au moins, l'hypothèse est très probable, soit en raison de Marc, xv, 40 [1], soit à cause de Gal. I, 19 [2]. Apôtre, Jacques le Petit, ou le Mineur, est fils d'Alphée (dont l'identification avec Clopas reste d'ailleurs discutable) [1]. Il n'est donc pas né de Joseph. Sans doute on peut objecter, à la suite de Théophylacte, la possibilité d'une union léviratique avec la veuve d'Alphée-Clopas, union dont le premier-né devait être réputé légalement fils du défunt. Mais ce n'est là qu'une conjecture, sans fondement dans les témoignages de l'histoire. On serait en droit d'y recourir, comme à un moyen de conciliation, si, parallèlement aux textes proclamant la paternité d'Alphée par rapport à Jacques, d'autres mentionnaient celle de Joseph. Mais, dans le cas présent, l'hypothèse est un pur expédient, au service d'une conception subjective. Il n'y a pas lieu de s'y arrêter. On le peut d'autant moins que divers passages évangéliques lui enlèvent concrètement toute vraisemblance.

Quoi qu'il en soit, en effet, du caractère ou même de l'existence de la paternité d'Alphée à l'égard de Jacques ὁ μικρός [2], la mère de ce dernier nous est présentée dans l'Ecriture, et de telle sorte que sa maternité même sert à l'individualiser : Mt., XXVII, 56; Marc, XV, 40, 47, XVI, 1; Luc, XXIV, 10. Elle a nom Marie, comme la mère de Jésus, et le texte sacré lui donne comme fils Jacques et José (Marc) ou Joseph (Mt.). Nous la voyons figurer dans le petit groupe des pieuses femmes présentes au Calvaire et soucieuses de parfaire les funérailles du Sauveur. Si cette femme, mariée ou non d'abord à Alphée-Clopas ou à Clopas, a été l'épouse de Joseph et lui a donné des enfants selon la chair, il faut admettre que le Juste providentiellement choisi comme chef de la sainte Famille a gardé simultanément, durant de longues années de sa vie, deux épouses à son foyer. Même en admettant que la première union ait eu à ses yeux le caractère d'un devoir, en raison du lévirat, et que la seconde lui apparût pareillement voulue de Dieu et d'un ordre à part, l'hypothèse répugne absolument au sens chrétien, et nul écrivain catholique, à ma connaissance, n'a consenti à s'y arrêter un instant.

[1] Sans doute μικρός n'est pas, en vertu de son sens originel et dans l'usage courant de la grécité classique, l'équivalent de *minor*. Toutefois il peut être employé comme épithète caractéristique avec la même portée que l'expression latine, dans le grec commun ou post-classique. Deissmann en a donné la preuve de fait. A-t-il cette valeur ici? Tout porte à le croire. La présence de deux Jacques dans le collège apostolique appelait une distinction propre à les individualiser. Pour les milieux sémites, la mention du père était la plus naturelle. Les désignations patronymiques de Bèn Zabday, Bèn-Halpay se présentèrent d'elles-mêmes et on les trouve, de ce chef, dans les listes apostoliques, dont la trame générale fut arrêtée dès la première heure. Mais ce catalogue des Douze, vulgarisé dans les chrétientés du monde romain plus imprégnées d'influence latine, devait par sa fixité d'ensemble suggérer pour le « second » des Jacques l'appellation de *minor*, quoi qu'il en fût d'ailleurs de son âge relatif par rapport au fils de Zébédée. Pour ces églises, le premier de la liste fut le majeur, l'autre le mineur, à l'instar des deux Africains. Marc, écrivant en grec dans un milieu de ce genre et pour des lecteurs de cette culture, devait être amené naturellement, s'il voulait caractériser pour son compte le second des Jacques, à prendre l'équivalent, désormais usuel, de *minor*, ὁ μικρός. Bien plus, dans le cas présent, il ne pouvait guère parler autrement. Il s'agissait d'identifier la mère de Jacques. Dire « la mère de Jacques le fils d'Alphée » était long et peu naturel. Il semblait plus simple et plus logique, en ce cas, de remplacer cette périphrase par « l'épouse d'Alphée. » Mais le déterminatif n'eût pas dit grand'chose à des chrétiens de Rome ou d'Italie. La mention de « mère de Jacques le second, le mineur » était autrement expressive pour eux. Marc leur devait de la choisir. Cf. Lagr., *op. cit.*, pp. 60, 79, 410.

[2] Le sens naturel semble bien favoriser l'identification de Jacques, frère du Seigneur, avec un membre du collège apostolique. Voir la démonstration de Cornély, *Comm. in Ep. ad Gal.*, pp. 411-413, et fusius, *Introduct.*, III, 593-601.

[1] L'homophonie des termes paraît très douteuse, sinon absolument insoutenable. Mais la binomie demeure possible. Elle puise dans certaines données de la tradition et dans la vague ressemblance des sons une réelle vraisemblance. Κλωπᾶς, Ἁλφαῖος seraient dans le même rapport que Ἰάσων, Ἰησοῦς, et Σαῦλος, Παῦλος.

[2] Il est difficile de la donner comme absolument certaine. Il demeure possible en effet que l'épithète ὁ μικρός soit prise de la taille et qu'elle demeure ainsi distinctive même dans l'hypothèse de la coexistence de trois Jacques. D'autre part des auteurs graves soutiennent qu'en Galates, I, 19, « les mots décisifs εἰ μή ne signifient pas nécessairement qu'en outre de Pierre, saint Paul a vu encore quelqu'un des apôtres ; cette particule peut aussi bien avoir un sens exclusif : Je ne vis aucun autre apôtre, absolument personne, sinon Jacques le frère du Seigneur. » Cf. Durand, op. c. pp. 34-35, lequel se réfère à Corluy. Il en est de plus qui, tout en refusant à εἰ μή une valeur proprement exclusive, se demandent si le frère du Seigneur est bien identique au fils d'Alphée. Paul pourrait accorder rang et privilège d'apôtre aux Frères du Seigneur, tout en les distinguant des Douze. Il suivrait en cela l'opinion dès lors reçue et c'est dans ce sens qu'il faudrait expliquer le passage qui nous occupe. (Cf. Toussaint, *Epîtres de Saint Paul*, I, 186, note 3).

Le seul moyen d'échapper à cette impasse est de nier l'identité de Jacques le Petit et de José, fils d'une des pieuses suivantes du Sauveur, avec les personnages de même nom mentionnés parmi les frères du Seigneur. Mais, cette identité, tout la suggère : la similitude absolue des noms, de l'ordre d'énonciation, voire des variantes orthographiques dans les divers évangélistes. « Ces deux hommes, écrit à ce propos le P. Lagrange, dans le même ordre, et avec la même orthographe, dans Mc. les deux fois José, dans Mt. les deux fois Joseph (Mt. XIII, 55 et XXVII, 56), ne sont-ils pas les deux premiers nommés des frères de Jésus ? Un lecteur de Mc. est tout naturellement porté à le croire. S'il n'y avait qu'un nom, ce pourrait être un hasard. Il n'est déjà pas si commun que les deux premiers frères aient les mêmes noms dans deux familles ; quand un auteur qui a nommé Jacques et José désigne une femme comme mère de Jacques et de José, il y a presque certitude que ce sont les mêmes personnes. » *(Op. cit.*, p. 76).

La certitude devient, ce me semble, sinon rigoureuse, du moins complète et suffisante aux yeux de la bonne foi prudente, si l'on pèse bien toute la portée du contexte historique et littéraire de Mc. XV, 40 et passages parallèles. Jacques et José, pour servir à l'identification de leur mère, doivent être connus des lecteurs. Ils ne peuvent l'être que par une mention antérieure ou par leur notoriété dans l'Eglise primitive. La première hypothèse les classe parmi les frères du Seigneur ; car c'est à ce seul propos que Marc et les autres évangélistes parlent de José, et des deux personnages en les associant. Voyons la seconde explication ; elle appelle une discussion plus longue, mais fournit une conclusion presque aussi certaine.

D'où pourrait venir la notoriété de Jacques et de José, si l'on suppose ces deux disciples étrangers au groupe que l'Evangile nous présente sous le nom de frères de Jésus ? La seule réponse offrant quelque vraisemblance paraît être l'identification de José avec Joseph le Juste [1] (Actes, I, 23) et celle de Jacques avec l'apôtre Jacques le Mineur distingué, dans l'hypothèse, de l'évêque de Jérusalem, frère du Seigneur. Mais cette double identification se heurte aux difficultés les plus graves.

D'abord, elle a contre elle les raisons qui rendent très probable l'identité des deux Jacques supposés ici distincts (cf. supra, p. 292, 1re col., note 2).

En second lieu, l'hypothèse semble bien contredire Jean, XIX, 25, soit qu'on reconnaisse dans ce passage trois personnes seulement, soit qu'on en distingue quatre. — Dans le premier cas, Marie de Clopas étant dite sœur de la Sainte Vierge, ses fils sont évidemment apparentés au Seigneur. La mention des Synoptiques et celle du quatrième évangéliste présentent ainsi la même portée ; ceux-là comme celui ci, les premiers implicitement, le dernier explicitement, nous montrent dans cette Marie debout auprès de la Croix une proche parente de la T. S. Vierge et de Jésus. — Dans le second cas, si « Marie, celle de Clopas » est autre que « la sœur de sa mère », il faut expliquer cette désignation ἡ τοῦ Κλωπᾶ, que les interprètes, s'inspirant de la vraisemblance et d'une ancienne tradition, rendent généralement par « l'épouse de Clopas ». Il est peu naturel de la voir ainsi désignée, alors que ses deux fils les plus connus auraient pour père l'un Alphée, l'autre Sabbas.

La difficulté, sous cette simple forme, purement historique, n'a rien d'insoluble, ni même de très grave, je le sais. Trois mariages seraient peut-être beaucoup pour cette même personne. Plusieurs les ramèneront à deux, en identifiant Clopas avec Alphée. On le peut, à la rigueur, mais à condition d'admettre la binomie et de ne point arguer d'une homophonie plutôt décevante. Il est une meilleure ressource : c'est de traduire ἡ τοῦ par « la fille » ou « la sœur » de Clopas. Seulement, il reste que cette parente de Clopas, épouse d'Alphée, puis de Sabbas, dont les fils sont supposés étrangers au Sauveur, nous surprend au pied de la Croix. Ou, si l'on aime mieux, sa mention nous étonne dans cette élite que les évangélistes signalent nommément parmi les fidèles présents au Calvaire. Rien ne paraît la désigner pour figurer, à la suite de la Vierge-Mère et de sa « sœur » et avant Marie-Madeleine, dans le groupe pieux que Jean nous montre témoin du legs suprême et du dernier soupir de Jésus (cf. XIX, 45). Marie, sa proche parente, Madeleine, Jean, c'est là manifestement un milieu spécial, tout d'intimité. Mère de deux Frères du Seigneur, Marie de Clopas est à sa place dans ce cercle de famille ou d'étroite affection ; épouse, d'ailleurs inconnue, d'Alphée et de Sabbas, elle ne semble pas avoir droit d'y figurer, surtout à pareil rang. La même remarque s'impose en face du texte des Synoptiques, avec moins de netteté peut-être si on les prend isolément, mais avec une force lumineuse si l'on rapproche leurs dires de la phrase de S. Jean. Eux aussi ne nous montrent, en dehors de la mère de Jacques et de José, que des figures connues par d'étroites relations avec le Sauveur : Madeleine et la mère des fils de Zébédée (les amis de cœur), désignée soit sous ce titre (Mt.), soit sous son nom propre de Salomé. On notera que la mère de Jacques et de José précède partout celle de Jean et de Jacques. Rien d'étonnant si ses fils sont parents de Jésus ; rien de plus surprenant dans l'hypothèse contraire, la notoriété évangélique des fils de Zébédée et leur intimité personnelle avec Jésus surpassant de beaucoup le renom du Fils d'Alphée et son crédit individuel auprès du Sauveur.

Déjà ces dernières considérations relèvent plus du domaine de la critique littéraire que de celui de l'histoire. Le même ordre d'aperçus va nous fournir d'autres arguments non moins forts contre

[1] On ne saurait en effet penser — ni à l'époux de la T. S. Vierge : c'est l'évidence même, — ni à Joseph d'Arimathie, nommé quelques lignes plus bas, XV, 43, comme un personnage distinct du précédent. — ni, à plus forte raison, à Joseph Barnabé, le converti Cypriote. (Act., IV, 36 *et alibi*).

l'identification de Jacques et de José avec un fils d'Alphée, étranger à la sainte famille, et avec Joseph Barsabbas, identification envisagée comme principe de notoriété pour les deux frères.

Dans cette hypothèse, en effet, Mt. et Mc. mentionnant, dans le récit de la Passion, Jacques et Joseph=José pour individualiser leur mère, devaient d'abord caractériser ces personnages, pour les distinguer nettement de leurs homonymes divers, également connus des lecteurs. Tout les conviait à cette précision, parce que tout s'unissait pour suggérer une confusion avec Jacques et Joseph=José nommés parmi les frères du Seigneur. C'était d'abord la mention préalable des deux mêmes noms, également accouplés, dans le même ordre. C'était ensuite la nature du contexte où allait figurer la mention nouvelle : la mère de Jacques et de José allait apparaître dans un cadre littéraire où la présence d'êtres chers au Sauveur était naturelle, et qui rappelait, de ce chef, celui dans lequel les homonymes de ses deux fils avaient été présentés au lecteur.

Soit, dira-t-on peut-être ; mais précisément, un des évangélistes au moins a pris soin de distinguer ses personnages. Marc a caractérisé Jacques en l'appelant ὁ μικρός et José s'est trouvé suffisamment individualisé par sa présence aux côtés de son frère.

On pourrait le noter : la réponse laisse intacte la difficulté tirée de Mt. Bornons-nous à examiner ce que vaut cette allégation pour rendre compte du texte de S. Marc. — Et d'abord ce qu'on dit de José prête à une réplique obvie et péremptoire. Non, José ne peut être suffisamment caractérisé par sa fraternité ou plus exactement sa demi-fraternité avec Jacques ; d'abord parce que leur surnom respectif de fils d'Alphée et de fils de Sabbas n'était pas pour la rendre notoire ; puis, surtout, parce que ce lien du sang lui-même éveillait précisément dans l'esprit du lecteur la pensée des deux Frères du Seigneur portant le même nom, les seuls qui eussent été donnés explicitement comme apparentés.

D'autre part est-il bien sûr que ὁ μικρός suffise à distinguer, comme le comporte l'hypothèse, Jacques fils d'Alphée tant de son homonyme fils de Zébédée, que de Jacques frère du Seigneur ? — Veut-on que ce surnom soit pris de la taille de l'apôtre ? Il faut d'abord la supposer caractéristique et connue comme telle. Puis, pourquoi S. Marc dans sa liste apostolique n'y fait-il point allusion, au lieu de recourir à la mention du père ? D'autre part, l'évangéliste, dans le sentiment ici combattu, aurait nommé précédemment trois Jacques distincts. Sur ces trois personnages, deux ont figuré avec leur désignation patronymique. Dès lors, l'apparition d'un troisième surnom n'invite-t-elle pas, jusqu'à preuve du contraire, l'esprit à se reporter sur le troisième Jacques de préférence aux autres ? Il est d'autant plus naturel de le faire que Marc nous a présenté la première fois ce personnage en compagnie de son frère et dans un milieu apparenté à Jésus et qu'on le retrouve ici dans des conditions sensiblement identiques. — Si l'on préfère, à bon droit d'ailleurs, traduire ὁ μικρός par « le Second, le Mineur, » la mention nous reporte d'elle-même à la liste apostolique, fort répandue et enregistrée plus haut par l'Evangéliste. Dans ce cas Jacques est, sans conteste, le fils d'Alphée. Fort bien, mais les lecteurs sont-ils suffisamment avertis que ce Jacques est distinct de son homonyme Frère du Sauveur ? Il est permis d'en douter. D'abord l'emploi du déterminatif « le Mineur » semble exclure, à lui seul, la présence d'un troisième personnage du même nom dans le cercle de la notoriété chrétienne. Il prend nettement cette portée si on le rapproche du silence gardé à propos de José. Au sujet de ce dernier, pas de confusion possible pour les lecteurs de Marc. L'Evangéliste n'a parlé que d'un seul José (noter l'orthographe, et le silence absolu de Mc. sur l'époux de la Vierge) ; il l'a présenté, comme cette fois, associé à son frère et dans un cadre historique analogue. Aussi nulle désignation spéciale. Mais pour Jacques, il n'en va pas absolument de même. Deux personnages de ce nom jouissent d'une notoriété générale par suite de leur présence dans le collège apostolique. Les lecteurs occidentaux peuvent se demander naturellement le rapport existant entre le frère de José et ces deux Jacques universellement connus. Marc répond à cette question tacite en spécifiant qu'il ne s'agit pas d'un troisième personnage mais de celui des deux apôtres que son appel ultérieur et sa présence sur la liste après le fils de Zébédée font appeler Jacques « le Mineur. »

Ainsi, quelque explication qu'on tente de Marc xv, 40, et des passages parallèles, quelque interprétation qu'on adopte pour certaines expressions discutables, la critique, historique et littéraire, ferme toutes les issues par lesquelles on voudrait échapper à l'identité de Jacques et de José, fils d'une Marie présente au Calvaire, avec deux des Frères du Seigneur [1]. Cette identité s'impose raisonnablement à tout esprit sans prévention. D'autre part, nul catholique, pour ne pas dire nul chrétien, ne saurait admettre une bigamie simul-

[1] Je me suis attardé, beaucoup trop peut-être au gré de certains de mes lecteurs, dans l'examen de tous les faux-fuyants que l'on pourrait tenter pour éluder cette conclusion. Mais l'importance de la question pour une autre thèse appartenant à la foi catholique, doit me servir d'excuse. Il est évident, en effet, que la démonstration de cette identité de deux des frères du Seigneur avec les fils d'une Marie distincte de la mère de Jésus fournit, au point de vue critique, une preuve très forte en faveur de la perpétuelle intégrité de la T. S. Vierge. Dès lors qu'il est établi que deux au moins, et les deux premiers, des « Adelphes » ne sont certainement pas des frères germains ou utérins, l'objection tirée de ce terme perd toute sa force En face des indications scripturaires qui suggèrent nettement la virginité constante de Marie et des affirmations traditionnelles qui l'établissent, nulle difficulté vraiment grave ne s'élève plus sur le terrain des documents et de l'histoire ; celles qu'on peut mettre en avant ressortissent à la philosophie religieuse et se ramènent, d'une façon ou d'une autre, à la négation du surnaturel.

tanée, même purement légale, chez le père nourricier de Jésus. Donc il faut reconnaître que deux au moins des prétendus enfants de S. Joseph ne sont au plus que ses neveux [1]. Or, la même expression, de portée générale et imprécise, caractérise pour toutes les personnes en cause leur rapport de parenté avec Jésus et partant avec son père adoptif, et rien dans la mention qui est faite de ces « Frères et Sœurs » n'établit entre eux de distinction explicite. Bien plus, s'il y avait une différence dans l'intimité des liens, elle semblerait devoir favoriser ceux qui sont nommés les premiers, Jacques et José. Donc il est à croire que tous sont, bien que peut-être à des titres divers, de simples cousins de Jésus et qu'aucun n'a S. Joseph pour père dans l'ordre de la nature. On le voit : la présomption que semblait créer l'emploi des termes Frères et Sœurs en faveur d'un premier mariage de l'époux de Marie, cette présomption, déjà balancée par le silence des évangélistes sur la paternité de Joseph, perd maintenant tout son poids ; ou plutôt ce poids se déplace et vient favoriser le sentiment qui nie l'existence et la fécondité d'une première union du patriarche.

Au reste, cet avis favorable à la virginité de S. Joseph trouve dans l'Ecriture d'autres preuves d'une portée plus positive et plus directe.

Deux évangélistes ont un récit de l'enfance du Sauveur. Qu'on parcoure leur narration d'un regard attentif, en notant les nuances de l'expression. Une impression très nette s'en dégage : Jésus est le seul objet de la sollicitude paternelle de Joseph, comme de la tendresse maternelle de Marie, le seul enfant au foyer de Nazareth. Cf. Mt., II, 11, 13, 14, 20, 21 ; Lc., II, 16-19, 22, 27, 33, 39, 41-52 [2]. L'épisode de la fuite en Egypte et celui de la Recouvrance au Temple sont particulièrement significatifs sous ce rapport. Si Joseph a des enfants d'un premier mariage, leur place est auprès de lui. On ne conçoit pas qu'il les délaisse pour un temps indéterminé. Leur présence doit laisser quelques traces dans sa vie de famille, surtout vu leur nombre. Si Jésus, à douze ans, l'accompagne au temple, les fils issus de la première union doivent pareillement l'y suivre, d'autant que leur âge plus avancé leur en fait un devoir plus strict.

Manifestement ni Mt. ni Lc. ne soupçonnent rien de cette première union, féconde, de l'époux de Marie, et la teneur même des faits qu'ils racontent semble bien l'exclure. Ceci devient plus sensible si l'on rapproche des narrations canoniques les récits apocryphes. Le Protévangile de Jacques, ayant donné des fils à Joseph, les fait naturellement reparaître dans la suite de son histoire. Dans le voyage à Bethléem, un des fils marche devant l'âne, et Joseph les fait inscrire avec lui sur les registres du recensement (XVII, 1, 2 ; XVIII, 1) [1].

Il est une défaite, je le sais, pour éluder l'obligation de conclure de ces textes contre un mariage de S. Joseph. Les enfants de cette première union pouvaient être, lors de la naissance de Jésus, suffisamment avancés en âge pour n'avoir plus besoin de leur père et posséder un foyer indépendant. Il est, de plus, loisible de supposer ceux qui ne sont point mariés, fixés auprès de leur mère, si l'on tient que celle-ci est Marie de Clopas.

Mais à combien de difficultés se heurte cette échappatoire ! Vu le nombre des Adelphes, 7 ou 8 au moins (cf. Mt. XIII, 55), pour que les plus jeunes soient en âge de se passer de leur père lors de la naissance du Sauveur, il faut supposer que Joseph atteint à ce moment la vieillesse. De fait, c'est la conclusion qu'ont tirée les apocryphes, au moins le Protévangile déjà cité. Toutefois, il faut noter que ce même écrit ne croit pas pouvoir isoler Joseph de ses enfants, comme nous l'avons observé. Je passe sur ce que cette conception d'un vieillard époux de la Vierge bénie paraît offrir de répugnance pour les délicatesses du sens chrétien. Peut-être, ici, sommes-nous exposés à juger trop en occidentaux, du XX^e siècle. Et puis, quand il s'agit d'apprécier les convenances dans les voies divines, la réserve s'impose. — Mais, quoi qu'il en soit de la vraisemblance à priori, l'histoire ne s'harmonise pas avec la donnée qui fait de Joseph, au moment de son union avec Marie, le père vieilli d'enfants adultes et indépendants. L'aîné de ces enfants, du moins des fils, paraît être Jacques, le futur évêque de Jérusalem, si connu sous le nom de frère du Seigneur (voir les listes de Mt. et Mc.). A la naissance de Jésus, il devait, dans l'hypothèse, approcher de la trentaine. Il dépassait ainsi la soixantaine à la mort du Sauveur, et son propre trépas l'aura trouvé plus que nonagénaire, sinon même centenaire [2]. Lors de l'assemblée de Jérusalem, c'est déjà, dans ce sentiment, un vieillard de 80 ans et plus. Franchement, est-ce l'im-

[1] La conclusion semble indiscutable pour quiconque admet les données de la théologie catholique sur l'éminente sainteté de Joseph. Mais, dans le domaine de la pure critique, elle n'atteint pas la pleine certitude. Rien dans les textes scripturaires, ni dans les documents historiques ultérieurs durant plusieurs siècles, ne s'oppose absolument à l'idée d'une double union simultanée, surtout si l'on suppose l'une contractée pour obéir à la loi du lévirat, et l'autre formée en harmonie avec les prescriptions légales sur les filles héritières et pour répondre à la volonté connue ou justement présumée du Ciel.

[2] On remarquera la présence constante de l'article dans les textes de S Matthieu et, en Luc, II, 43, la désignation Ἰησοῦς ὁ παῖς dont la tournure est si expressive dans l'ensemble du verset.

[1] Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 75.

[2] Jacques serait mort en 62, d'après Josèphe, *Antiq.*, XX, 9, 1, reproduit mot pour mot par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 23, *in fine* (Migne, XX, 204-5). Toutefois cette date est loin d'être absolument sûre. Le lien étroit établi entre le crime des Juifs acteurs du martyre et la ruine de Jérusalem par Hégésippe (en Eusèbe, *loc. cit.)*, Origène *(in Mat.*, XIII, 15 ; *Contra Celsum*, I, 47 ; II, 13) et (s'il faut en croire ce Père ainsi qu'Eusèbe) par Josèphe lui-même dans un passage aujourd'hui perdu, conduit à se demander s'il ne convient pas de reculer jusqu'aux approches de 70 le supplice du « Juste, » et c'est ce qu'Eusèbe lui-même paraît faire plus loin *(H. E.*, III, 11 ; Migne, col. 245). Cf. Schürer, *Geschichte des J. V.*, I, 487.

pression que donnent de lui le livre des Actes et l'Epître aux Galates ? Jude et Simon doivent bénéficier pareillement d'une longévité au moins égale, témoin leur activité, littéraire ou pastorale, à une date avancée [1]. Sans doute, Eusèbe, ou plutôt Hégésippe reproduit par lui, nous apprend que Siméon-Simon [2] mourut martyr à cent vingt ans, ce qui paraît, de prime abord, confirmer l'hypothèse *(H. E.*, III, 32 ; Migne, xx, 281, 282). Mais le texte du vieil historien fournit, à l'encontre, une double preuve contre la paternité de Joseph à l'égard du second évêque de Jérusalem. D'abord Hégésippe donne Siméon comme fils de Clopas, frère de Joseph. (Cf. *H. E.*, III, 11 ; Migne, xx, 248). Fils légal, dira t-on, mais né de Joseph, par mariage léviratique. Soit ; mais, de plus, Hégésippe fixe la date de la mort de Siméon. Elle advint sous Trajan, durant la légation d'Atticus en Syrie. Ce qui conduit généralement à choisir l'année 107. Les 120 ans du fils de Clopas placent sa naissance quelque treize années avant l'ère chrétienne. A Noël, c'était donc, au plus, un enfant de 8 ou 9 ans, et non l'adulte qu'on suppose pour le faire naître de Joseph.

On voit où conduit le faux-fuyant imaginé pour échapper à la force des textes scripturaires qui excluent tout autre enfant que Jésus du cercle des préoccupations paternelles de Joseph. Au surplus, si ceux que l'Evangile présente comme frères du Sauveur sont nés de son père adoptif, comment se fait-il qu'à Nazareth Jésus seul passe pour « *le fils* de l'ouvrier », et que cette désignation suffise à le caractériser ? Il ne sert de rien d'alléguer ici les suites du lévirat. Sans doute, l'aîné des fils issus d'un mariage de ce genre était réputé l'enfant et l'héritier du premier mari de sa mère ; mais les autres appartenaient pleinement à la famille du second époux.

Résumons les conclusions auxquelles nous a conduits l'examen des textes : Nulle part l'Ecriture n'attribue des enfants à S. Joseph, en dehors de sa paternité, d'ordre spécial, à l'égard du fils de Marie. Ceux que le titre de « Frères » ou de « Sœurs » de Jésus pourrait faire croire nés du patriarche, ne sont en réalité que les cousins du Sauveur, suivant toute apparence, à des titres divers. Le fait est moralement certain pour deux au moins de ces personnages. Il paraît l'être également pour les autres ; car la vie de famille au foyer de Nazareth n'y révèle qu'un enfant, celui-là même que l'opinion publique, dans la bourgade, désignera plus tard sous cette appellation « le fils de l'ouvrier ».

[1] La composition de l'épître de S. Jude est communément fixée entre 65 et 67. — Simon monta sur le siège de Jérusalem au plus tôt en 62, probablement après 70 (cf. Eusèbe, *H. E.*, III, 11 ; Migne, xx, 245).

[2] Je suppose l'identité du Simon que les Evangélistes rangent parmi les frères de Jésus, avec le Siméon dont parle Hégésippe et qu'il donne comme successeur de Jacques sur le siège de Jérusalem. (Cf. Eus. *locis citatis* et IV, 22 ; Migne, xx, 280). C'est le sentiment général, appuyé sur l'homophonie, la parenté commune avec le Sauveur, et l'affirmation précise d'Eusèbe *(H. E.*, III, 11 ; Migne, 245).

La **Tradition** est-elle plus favorable au premier mariage de Joseph ? Oui, certainement. Et, de prime abord, cette union semble réunir en sa faveur une série de témoignages imposante. On peut s'en convaincre en se reportant au début de notre étude. Mais il convient d'examiner de près la valeur de ces dépositions.

Parmi les témoins, les premiers en date sont les auteurs, inconnus, de deux évangiles apocryphes. Cette qualité n'est pas une raison péremptoire de rejeter leur dire ; mais elle commande, du moins, une réserve prudente. La défiance s'impose davantage encore si l'on considère les conditions de leur affirmation. Nous ne pouvons rien avancer au sujet de l'Evangile de Pierre, sinon par conjecture, et en raisonnant sur le texte d'Origène. Mais pour celui de Jacques le jugement direct est possible. Or l'auteur paraît bien obéir au désir de mettre hors cause la virginité de Marie, en face de la mention évangélique des « Frères de Jésus. » Une solution s'offrait d'elle-même, en pleine harmonie avec les mœurs juives, radicale autant que simple : supposer un mariage antérieur de Joseph et des enfants du premier lit. Le narrateur s'y est arrêté et il a conçu son récit en fonction de cette hypothèse : Joseph devient un homme avancé en âge lorsqu'il reçoit Marie, du temple du Seigneur, comme un dépôt sacré ; il continue plus tard de s'occuper de ses fils tout en se dévouant à la Vierge-Mère et à son enfant. L'explication eut du succès ; Origène le constate et en donne la raison. Lui-même l'accepte, « sans grande conviction, » a-t-on dit [1]. Et c'est vrai, si l'on en juge par les paroles du *Commentaire sur S. Mt.* Il semble clair que le grand exégète n'est pas très assuré de la valeur historique de la tradition qu'il rappelle ; mais, convaincu de la virginité persévérante de Marie, il accepte le premier mariage de Joseph comme une solution naturelle, vraisemblable, de la difficulté soulevée par l'existence des « Frères de Jésus. »

Même proposé avec cette réserve, le sentiment d'Origène devait influer sur la pensée des écrivains ultérieurs. On sait, en effet, combien, durant longtemps, le crédit de l'illustre Alexandrin fut puissant. L'hypothèse des fils de Joseph devint ainsi l'explication reçue de la « fraternité » des Adelphes avec Jésus.

Chemin faisant, la tradition s'est développée ou précisée, par l'adjonction de certaines données de provenance différente. Il est possible même qu'elle ait trouvé, pour sa substance, une confirmation dans quelqu'un de ces récits de source indépendante. Ce serait le cas, s'il fallait retenir le témoignage, douteux, de S. Justin.

Quoi qu'il en soit, les affirmations patristiques, dérivées à peu près toutes de deux Evangiles apocryphes, et communément par le canal d'Origène dont l'affirmation est si réservée, ne sauraient four-

[1] Cf. Durand, *l. c.*, p. 26.

nir à l'historien les éléments d'une information recevable autrement qu'à titre conjectural et provisoire. Il est inutile de discuter leur valeur au point de vue théologique. Manifestement les conditions d'unanimité, et surtout de constance et de fermeté, requises pour une tradition dogmatique ou pour une interprétation authentique, ne se trouvent pas ici réunies. On est en présence d'une explication exégétique à laquelle des avantages certains et une vraisemblance d'abord indiscutée, ont assuré un succès de plusieurs siècles. C'est tout.

Un jour vint où l'on se demanda si cette solution satisfaisait bien à toutes les exigences des textes sacrés. Du moment où son procès fut instruit à fond, elle se trouva condamnée. S. Jérôme fut le justicier. En même temps, il proposa, pour rendre compte de la mention des Adelphes, l'explication qui fait de ces derniers des cousins du Sauveur. Ce sentiment lui doit sa vulgarisation ; il en fut, à coup sûr, le champion le plus décidé. Peut-on cependant, suivant le mot de Baronius, l'en regarder comme l'auteur ?

Non [1]. Cette conception se trouve, comme donnée historique, dans un passage d'Hégésippe qu'Eusèbe nous a conservé. On a voulu discuter sur ce texte. Mais le sens en paraît certain. Les RR. PP. Durand et Lagrange l'ont mis en évidence : Siméon, fils de Clopas, y est présenté comme « étant un autre cousin du Seigneur [2]. » Sans doute, le vieil auteur se fait probablement des rapports précis de parenté entre Jacques et Siméon une autre idée que Jérôme ; mais il reste que, comme le futur patron de la viginité de Joseph, il tient l'un et l'autre pour de simples cousins de Jésus. Hégésippe était né en Palestine, et, suivant Eusèbe, il se rattache à la génération post-apostolique. (*H. E.*, II, 23 ; Migne, XX, 196). Le caractère de son œuvre, où la réfutation du Gnosticisme cherchait un appui dans la tradition épiscopale des anciennes églises, contribue également à donner à son affirmation une valeur singulière. On est autorisé à y reconnaître l'écho de l'opinion courante dans l'Eglise de Jérusalem.

[1] Il s'agit ici, directement, non, comme plus haut, p. 290, de la virginité de Joseph, mais du degré de parenté des « frères du Seigneur » avec Jésus.

[2] Le texte en cause se lit dans Eusèbe (*H. E.*, IV, 24 ; Migne, XX, 380). La traduction latine est défectueuse ; elle omet de rendre le dernier mot de la phrase δεύτερον, le plus important pour le sujet qui nous occupe. Certains modernes ont cru pouvoir en modifier le rapport et le rattachent au terme « évêque » sous-entendu. La simple lecture, sans prévention, du texte fait justice de cette interprétation. Καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν Δίκαιον, ὡς καὶ ὁ Κύριος ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ τοῦ θείου αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος · ὃν προέθεντο παντες ἀνεψιὸν ὄντα τοῦ Κυρίου δεύτερον. (L'édition allemande comporte quelques variantes de ponctuation, sans importance pour le sens). On trouvera la discussion approfondie de ce passage soit dans Durand, *l. c.*, p. 11, note 2, soit dans Lagrange, *op. cit.*, p. 85. Voici la traduction de ce dernier : « Après que Jacques le Juste eut subi le martyre, comme le Seigneur, pour la même cause, à son tour, le fils de son oncle paternel, Siméon, fils de Clopas, fut établi évêque ; à l'unanimité on lui donna la préférence, à cause qu'il était un autre cousin du Seigneur. »

Son témoignage s'impose certainement à l'attention de l'historien. Aussi comprend-on sans peine les efforts faits pour le détourner de son sens naturel et véritable.

La virginité de S. Joseph trouve ainsi un appui réel, bien que médiat et indirect, dans la tradition de l'Eglise de Jérusalem. Evidemment, il ne s'agit pas d'une affirmation explicite et catégorique. Pour rencontrer une formule de ce genre, il faut attendre S. Jérôme ; on l'a vu dès l'abord. Je l'ai dit également : pour établir sa thèse, le grand docteur recourt, avant tout, à la déduction théologique et aux arguments de convenance. Il ne néglige pas les textes scripturaires ; mais il leur demande moins la démonstration positive et directe de la virginité de Joseph qu'un point d'appui pour cette doctrine, par l'heureuse façon dont elle répond à leurs exigences et à leurs indications. Quant à ses devanciers, aux écrivains des premiers siècles, il se garde de les invoquer. Il reconnaît qu'avant lui d'autres ont pensé différemment, et il concède même fort rondement que le sentiment contraire garde, à l'époque où il écrit, la faveur du grand nombre.

On le voit : il existe au point de vue de l'affirmation patristique une différence complète entre les conditions où se présentent à nous le dogme de la perpétuelle intégrité de Marie et la croyance à la virginité de S. Joseph. Pour cette dernière, en face d'un silence de quatre siècles et de contradictions nombreuses au premier âge, on ne voit guère où découvrir les éléments d'une tradition divino-catholique ; d'autant que le concept du « juste » n'implique pas en lui-même, surtout dans l'économie juive, l'idée de virginité.

Une remarque analogue à la précédente s'impose au point de vue de la démonstration scripturaire des deux enseignements. En ce qui regarde Marie, le N. T. fournit des arguments, soit positifs, soit négatifs, autrement suggestifs et forts qu'en ce qui concerne Joseph. — D'où il suit qu'on ne saurait sans imprudence urger, pour l'avenir de la seconde thèse, le parallèle avec la première.

III. — Et ceci nous conduit à la conclusion annoncée : **quelle note** convient-il de **donner**, dans l'état présent de son développement, **à la croyance en la virginité de l'époux de Marie ?**

Evidemment ce n'est pas un dogme proposé à la foi catholique. Est-ce même, en ce sens, une doctrine définissable ? Il y a des raisons d'en douter. Si je ne m'abuse, la réponse à cette question dépend, en large mesure, sinon pleinement, de l'opinion que l'on adopte au sujet de la définibilité des conclusions théologiques. Et l'on sait que sur ce point les avis sont partagés.

Présentement, il s'agit d'une croyance pieuse des fidèles répondant à l'enseignement des pasteurs et des théologiens. Cette croyance s'harmonise avec l'Ecriture. Elle a ses racines dans les données de la foi sur la mission et la vertu du

juste Joseph, époux de la Vierge Mère. Depuis l'aurore du v^e siècle elle n'a cessé de se développer et de s'affermir au sein de l'Eglise catholique sous l'invisible contrôle et l'action directive du Saint Esprit. Il est évident, dès lors, qu'*on ne saurait l'attaquer sans scandale ni la nier ou la mettre en doute sans témérité* [1]. Tout au plus peut-on se demander si l'enseignement des théologiens dont s'inspire surtout, en cette matière, la prédication des pasteurs, présente la doctrine en cause avec cette fermeté et ce caractère impératif qui en assureraient la certitude stricte et indiscutable. Si l'on estime que cette condition est remplie, l'opinion favorable à un premier mariage de S. Joseph, fécond suivant les lois de la nature, doit être qualifiée non seulement de *scandaleuse* et de *téméraire*, mais encore d'*erronée*. A mon sens, elle mérite au moins la qualification d'*errori proxima*.

Q. — Je voudrais interroger l'*Ami* sur un point qu'il n'a guère touché qu'en passant dans son n° du 12 janvier 1911 : de la *solennité qu'il ne convient pas de donner aux communions privées*.

Je précise en posant un cas particulier. Supposons qu'un recteur au temps pascal, estime, d'accord avec les vicaires, qu'un groupe d'enfants assez nombreux réalisent les conditions d'admission à la communion privée, et tient en conséquence à ce qu'ils accomplissent leur devoir pascal. Il fait entendre aux familles qu'il leur est loisible d'attendre les jours suivants, mais leur propose de faire préparer les enfants par un des vicaires le lundi et le mardi saint (deux petites instructions privées chaque jour), et de les communier le mercredi, à la dernière messe qui sera retardée d'une demi-heure pour la plus grande facilité des familles. Le jour venu, il y a grand concours, plus que n'en attendait le recteur. Il apprend plus tard que certaines familles ont invité leurs parents à l'occasion de cette cérémonie.

Que l'*Ami* veuille bien délimiter, dans la mesure du possible, la question de la solennité défendue par les Ordinaires aux communions privées. Ces instructions préparatoires, cette convocation des enfants et des familles à un jour spécial, le retard de la messe, ce concours imprévu enfin, toutes ces circonstances ne donnent-elles pas à cette communion d'enfants un certain cachet de solennité dont il faudrait éviter le retour pour rester dans l'obéissance due aux évêques ?

R. — Voilà l'inconvénient, à peu près inévitable, des communions par groupes. Les familles réunies font une masse, qui est déjà par elle-même, sinon une solennité au sens propre du mot, une publicité au moins, qui donne au fait un cadre brillant, proportionné, extraordinaire, dans l'opinion ambiante de la paroisse. Si l'on veut que les réunions de famille restent le privilège de la grande communion régulière de 10 ans, il faudrait les éviter à propos de la première communion privée antérieure. Or, ce n'est pas un moyen de les éviter que de donner même rien qu'aux familles entre elles le spectacle d'un usage qui entrera d'autant plus vite dans les mœurs que le suffrage universel, nous voulons dire l'exemple commun de notoriété publique, l'aura de bonne heure consacré.

L'idéal serait de faire communier chaque enfant à part, à son jour, en limitant le plus possible l'assistance aux parents et gens de son entourage familial immédiat et habituel, les invitations plus étendues restant réservées à la communion générale officielle qui clôt le temps régulier des catéchismes. De cet idéal il semble qu'on s'éloigne trop, sans y prendre garde, quand, par motif de simplification et d'uniformité, on constitue des groupements, soumis à des règles communes de préparation, avec date fixe imposée à tous les membres pour la cérémonie unique qui termine le « cours » d'instruction et les exercices préparatoires. Le Décret ne contredit pas à cette méthode ; il ne la demande pas non plus ; d'où il suit qu'on reste libre, tantôt de l'employer, et tantôt de s'en abstenir, suivant l'opportunité des circonstances.

L'institution des petits catéchismes « publics » et « communs » à l'usage des enfants de six ans est évidemment une très bonne chose en soi, une œuvre de charité qui fait le plus grand honneur au zèle pastoral de ceux qui se sont imposé la lourde charge de pousser jusque-là le dévouement aux intérêts spirituels de l'enfance. Faut-il avouer, pourtant, que, pour notre part, nous avons hésité à saluer avec enthousiasme cette innovation ?

Notre avis vaut ce qu'il vaut ; nous le livons à la libre critique de nos lecteurs, sans aucune prétention de l'imposer à personne, sans aucune intention surtout de jeter indirectement le blâme sur qui ou quoi que ce soit. C'est donc en tout respect et simplicité, en toute liberté aussi, que nous émettons cet avis, dont nous savons fort bien qu'il est très discutable, comme tant d'autres, dans une matière si complexe et difficile à bien juger.

L'institution susdite devait nécessairement avoir pour effet de « réglementer » les premières communions, en les « paroissialisant » le plus possible ; et il ne semble pas que le Décret ait visé cet effet-là. De plus, il était inévitable qu'on eût, avec ce régime, — au lieu des communions privées à l'état individuel dispersé, sans date fixe pour tout un groupe, — des communions générales, publiques, à époques déterminées à l'avance, avec tout l'apparat de la publicité et de l'assistance étendue qui devaient rendre difficilement réalisable la discrète simplicité qu'exigeait la distinction des deux premières communions, la privée et la solennelle. Dès qu'on a enlevé à la première son caractère privé, il était fatal qu'on retombât plus ou moins dans la solennelle ; et c'était bien, à notre humble avis, compromettre cette caractéristique privée que d'appeler tous les petits enfants à l'œuvre commune d'une réglementation publique, aboutissant à la conclusion globale publique d'une communion générale, terme normal publiquement connu, et escompté

[1] Cf. Durand, *l. c.*, p. 32.

comme tel par les familles, de l'assistance régulière au petit cours de catéchisme.

Réussira-t-on, avec cela, à introduire quand même dans la cervelle des parents la distinction suffisante des deux solennités, la petite et la grande, sans que la première fasse tort à la seconde ?... Il est permis d'en douter, au moins pour certains milieux moins chrétiens où l'on aura peine à ne pas voir dans cette succession des deux « cérémonies » une simple, inutile et négligeable répétition. Tous les diocèses ne sont pas sur ce point-là à confondre dans un jugement identique. Il en est de privilégiés où l'autorité des pasteurs sera respectée, docilement obéie. Pour ceux-là l'organisation globale réglementée dont nous parlons peut être sans inconvénients. Mais combien d'autres y sont exposés, en raison de la diminution de l'esprit de foi qui sévit dans les familles et les rend trop facilement réfractaires au gouvernement spirituel des gens d'église !

Ces inconvénients sont-ils sans remèdes ? Pas absolument. Il faut chercher, tenter des essais. Les Ordinaires supposent qu'on en peut trouver, puisqu'ils entendent qu'on maintienne exclusivement le privilège de la solennité à la « seconde » première communion, en le refusant le plus possible à la première. Cherchons donc.

Tout d'abord, un moyen radical de maintenir le caractère privé de la première communion aux alentours de sept ans, malgré l'entraînement de publicité inhérent aux cours généraux de *Petit Catéchisme*, serait de ne pas faire communier les enfants le même jour, tous ensemble, de les isoler au moins par si petits paquets qu'on n'eût plus à craindre l'agglomération d'une assistance familiale exagérée.

On dit à cela : « Et la préparation, qu'en faites-vous ? » — *Réponse*. On la restreint, s'il le faut, au strict minimum, ou on la fait tout doucement le long du chemin à l'avance, de manière que le dernier exercice consiste si l'on veut, — et pourquoi pas ? — dans le recueillement et quelques entretiens pieux d'une dernière journée, la veille de la communion. C'est peu ; il est bon de souhaiter et d'obtenir davantage ; mais enfin, de l'avis du Pape et de notre Maître à tous, Jésus-Christ, c'est assez pour ces petits, et la brièveté sommaire de cette ultime préparation immédiate aurait l'avantage de diminuer encore l'éclat extérieur de l'œuvre, par comparaison avec le grand apparat de la retraite qui précède la communion officielle.

Que d'illusions théologiques dans la magie traditionnelle de ce mot fameux : *préparation !* Comme s'il fallait tant d'embarras pour donner du pain à qui a faim et est en état de manger ! Une certaine préparation large est nécessaire, c'est évident. Mais, chez un enfant qui a assez de foi, assez de sens religieux, assez de connaissance de la présence réelle, assez de goût pour aller de bon cœur à la sainte Table, que voulez-vous demander de plus, théologiquement parlant, qui ne soit de l'accessoire de dévotion, au second plan ? Et c'est infiniment plus vrai encore pour les tout petits que chez les grands, qui eux sont déjà arrivés à un âge où l'effet salutaire d'une bonne retraite peut rendre des services qui seraient sans pareille utilité pour les tendres consciences de sept ans.

Qu'on ne s'exagère donc pas trop l'importance de la préparation immédiate, au moins dans ses formes extérieures accoutumées de prédications, méditations, exercices de chant, œuvres spéciales de piété. Encore une fois, tout cela est très bon, tout à fait désirable, mais nullement nécessaire ; rien n'empêche d'en prendre prudemment ce qu'on peut et de laisser le reste. L'important est d'amener à la sainte Table ceux que Jésus-Christ y invite ; les conditions qu'il met à son appel sont minces, le Pape nous l'a assez clairement dit ; pourquoi s'obstiner sans cesse à les charger ?

Car enfin, il faut être loyal et logique : nous chargeons le programme tracé par l'Eglise... Pourquoi ?... Pourquoi ?... Toujours pour la même double raison : 1° parce que nous avons, au fond de la tête, un vieux reliquat de la fausse conception traditionnelle du cadre grandiose, effrayant de majesté, dans lequel on nous a accoutumés à voir le sacrement d'Eucharistie, dont la fréquentation devrait pourtant, au contraire, être œuvre plutôt courante, régulière, toute simple et vulgairement praticable pour tout le monde, comme l'assistance à la messe le dimanche, la prière du matin et du soir ; 2° parce que nous avons aussi, au fond de la tête, l'arrière-pensée de faire de l'admission des enfants à la communion un moyen d'instruction religieuse, idée théologiquement fausse encore, le devoir et le droit de communier étant indépendants des acquisitions éventuelles moyennes et supérieures de l'esprit en fait de connaissances religieuses complémentaires.

Toute la théorie et la pratique des grandes « préparations » manifestement ajoutées aux exigences très modestes du Décret provient plus ou moins de ces deux principes. En faisant cette constatation, il est bien entendu que nous n'entendons critiquer, encore moins blesser personne. Pour peu théologiques qu'ils soient au fond, ces scrupules sont respectables dans la personne de ceux qui, plus ou moins consciemment, les ont reçus, et se les sont assimilés jusqu'aux moelles de leur être, avec toute l'éducation religieuse qu'ils ont reçue au cours de leur vie, éducation où le sens de la révérence pour l'Eucharistie tient une place, exagérée si l'on veut, mais honorable quand même, en raison de Celui qui en est l'objet. Nous n'y touchons qu'avec un infini respect, simplement pour attirer l'attention réfléchie de nos confrères sur les motifs profonds de leurs appréciations et tendances d'esprit en pareille matière, quand il leur arrive de constater qu'ils ont quelque peine à les concilier avec

le nouveau régime inauguré par le décret *Quam singulari*.

Que si l'on ne peut éviter les communions générales, là où leur apparat entraîne forcément une solennité qu'il vaudrait mieux supprimer, il faut au moins chercher à en atténuer le caractère par des mesures sensibles qui laissent intacts dans l'esprit des enfants et des parents la pensée et le désir de l'autre solennité, de la vraie, la grande, réservée à la communion qui termine le temps des catéchismes ordinaires : donc, réduire au minimum, décent, mais absolu, l'éclat extérieur du cadre de la première communion.

Et d'abord, pas de *toilette :* interdiction rigoureuse sur ce point-là ! Défendre formellement aux parents le costume blanc pour les filles, tout achat spécial de vêtement extraordinaire pour les garçons. Qu'ils se présentent dans leur habillement ordinaire des dimanches et fêtes, rien de plus. C'est là peut-être le détail qui pourra frapper davantage les enfants et les familles. Il faut y tenir avec énergie.

Pas de brassards, pas de gros cierges, pas de « cadeaux de communion » (chapelets de nacre montés en argent, paroissiens à plats d'ivoire, jolies croix ou médailles en or ou en argent, etc.) : qu'il soit entendu que tout cela est sévèrement défendu, parce que réservé au décor de la communion future solennelle.

Pas d'éclat spécial non plus à l'église, de notre part ; pas de grandes prédications par des orateurs en renom, invités et annoncés avec fracas à l'avance. Un bon petit mot du cœur, tout simple, un *fervorino,* disent les Italiens, servi tout bonnement par le curé ou un vicaire, — si même on juge à propos d'agrémenter la cérémonie de ce supplément, nullement indispensable, plus utile peut-être pour les parents que pour les enfants.

Pas de musique spéciale non plus : aucun fla fla, d'aucune sorte. Deux pots de fleur si l'on veut sur l'autel, mais pas la décoration des grands jours de fête publique.

Pas d'avis, encore moins d'invitation adressée à l'avance à qui que ce soit en dehors des parents et de la stricte intimité de l'enfant.

Pas de visite à personne, de sa part, à cette occasion : il reste convenu que tout cela se fera plus tard.

Communion des parents avec l'enfant autant que possible, voilà la vraie note complète et privée de la cérémonie : complète, parce que tout est là de ce qui doit y être pour réjouir le cœur de Jésus et du petit communiant et donner à celui-ci un réconfort de piété qui aura un retentissement profond dans son âme ; privée, parce que les parents, le père surtout, se trouveront d'autant plus disposés à s'asseoir à côté de leur petit à la Table sainte, qu'ils seront plus entre eux, en stricte famille, loin du regard gênant d'une assistance publique. La simplicité de toutes les circonstances les mettra eux-mêmes à l'aise, par exemple au point de vue « toilette, » leur fera mieux comprendre et goûter la discrétion de costume imposée à l'enfant, dont ils bénéficieront par contre-coup, et, d'un mot, fera de cet acte privé de culte une œuvre où la vraie foi surnaturelle profitera de tout ce qu'on y aura retranché d'ornementation humaine, de terrestres préoccupations, de publicité indiscrète.

Changer l'heure de la messe n'est pas en soi une grosse affaire, ni une solennité bien reluisante. A chacun de voir, cependant, suivant les besoins et idées du milieu où il vit, jusqu'à quel point ce détail peut avoir de l'importance. Il y aurait évidemment plus de simplicité, plus de souci de l'ordinaire, à ne rien changer du tout, à faire communier l'enfant et les siens des mains d'un prêtre quelconque, à une messe et à un autel quelconques. Mais enfin, l'on ne saurait blâmer absolument la recherche de quelques particularités sur ce point-là, pourvu qu'on soit résolu à en faire bénéficier tous les petits communiants sans privilège ou défaveur d'exception pour personne.

Qu'il soit bien entendu aussi, n'est-ce pas ? que le curé, ou le vicaire, ou le confesseur, n'acceptera aucun cadeau, pas même le remerciement d'une visite, aucun casuel d'aucune espèce ! C'est la fête du cœur entre l'enfant et son Dieu ; rien d'une fête à retentissement public extérieur quelconque, dans la rue, dans le « monde. » Il serait excellent même que les autres familles, les voisins, ignorassent ce point d'histoire familiale, absolument intime, privé, presque caché.

Faut-il admettre la récitation des *actes* en cas de communions en groupe après assistance commune au petit catéchisme ? Nous sommes franchement pour la négative. Ces « actes » ont leur place marquée dans le décor de la communion solennelle, parce que solennelle. Ils visent autant, sinon plus, au fond, l'assistance que les enfants, et n'ajoutent rien, en somme, à la préparation vraie intérieure de ceux-ci ; tout au plus peut-on dire qu'ils sont utiles à ceux d'entre eux qui ont charge de les apprendre et de les réciter ; et encore, qui peut savoir en quelle dose la vanité se mêle à la religion dans cette manifestation publique qui, si elle est pieuse en soi, reste aussi par certains côtés fortement humaine ?

Voilà, cher confrère, notre pensée et nos idées pratiques sur la question à propos de laquelle vous nous consultez. Préciser davantage nous serait impossible : chacun a grâce d'état pour décider ce qui peut convenir dans le lieu où il vit, et l'on sait à quels points nos paroisses sont disparates au point de vue religieux !

La grosse affaire est de sauver la solennité de la communion générale officielle, et un peu, beaucoup, par ce moyen là entre autres, la fidèle fréquentation des catéchismes réguliers pendant le temps réglementaire. Il importe donc souverainement, pour éviter le change et la confusion dans les esprits, de donner à la première communion enfantine un caractère rigoureusement privé,

aussi dépouillé que possible de toute apparence de solennité. Ces deux règles, nettement posées en principe, peuvent servir de critérium pour apprécier la valeur des moyens pratiques propres à conduire au double but qu'on veut atteindre : donner satisfaction au décret *Quam singulari*, sans compromettre l'œuvre normale des catéchismes et la précieuse solennité eucharistique qui les termine.

Q. — Un jeune homme d'environ 35 ans est employé dans la pharmacie. Surmené d'ouvrage et atteint d'infirmités précoces, entre autres d'un asthme, pour se fouetter les nerfs et se donner de l'énergie et de l'activité, il s'est, depuis des années, livré inconsciemment à la morphinomanie. Plus ça va, plus l'habitude s'invétère. Il en arrive à prendre des doses capables de tuer un homme qui n'est pas morphinomane.

Elevé pieusement dans sa jeunesse, il aime beaucoup le Bon Dieu, et la sainte communion fait ses délices quand il peut en user. Il est, par moments, découragé et presque désespéré ; comment se guérir ? Il craint un contre-coup, un choc dans son organisme, s'il vient à cesser cette habitude.

R. — I. Parmi les divers alcaloïdes que l'on extrait de l'opium, figure en premier lieu la morphine. Introduite dans l'organisme en injection sous-cutanée, elle calme rapidement la douleur. Peu à peu, cependant, on s'aperçut que cet excellent médicament n'était pas exempt de dangers ; beaucoup de sujets prenaient l'habitude de se morphiniser ; cette habitude s'invétérait, devenait un besoin impérieux, qui conduisait au morphinisme chronique avec tous ses troubles physiques et psychiques.

Pourquoi l'habitude de la morphine, si facile à contracter, est-elle si difficile à perdre ? C'est que la morphinomanie devient une véritable passion et que le propre de toute passion est de supprimer la réflexion.

Nous trouvons d'ailleurs l'explication de cette difficulté dans les effets de la morphine aux différentes périodes de l'intoxication.

La première période est toute d'euphorie : c'est une véritable « lune de miel, » le sujet goûte des sensations délicieuses et s'y abandonne sans qu'aucun raisonnement puisse l'y faire renoncer. Tous se disent heureux ; mais ils ne paraissent pas l'être de la même manière. Comme une fée ingénieuse, la drogue bienfaisante fait à chacun le don qui lui convient : à l'un, elle rend le travail facile ; elle dissipe les chagrins des autres ; chez ceux-ci, elle provoque des illusions mille fois supérieures à la réalité ; chez ceux-là enfin, elle produit une sorte d'anéantissement durant lequel les heures et les jours coulent rapidement, sans laisser même la fatigue de penser. — A la période suivante, la jouissance disparaît, les accidents de la morphine se montrent ; le sujet se trouve dans un *état de besoin* qui apparaît un certain temps après chaque dernière injection, et augmente sans cesse jusqu'à devenir atrocement pénible. Alors la morphine, comme la lance d'Achille, guérissant seule les maux qu'elle a faits, est ardemment désirée ; une injection en appelle une autre ; mais désormais *elle ne donnera plus de joie positive :* chaque injection nouvelle dissipera seulement les effets fâcheux de celle qui l'a précédée, et ne produira plus *qu'un plaisir négatif, une cessation de souffrance.* Le malade se trouve ainsi enfermé dans un cercle vicieux, dont il ne pourrait sortir que par un effort de volonté qu'il est précisément incapable de faire, puisque le poison a amené l'aboulie ou la diminution de la faculté de vouloir.

Pour qu'il guérisse, il faudrait substituer à l'énergie disparue du morphinomane la volonté d'un autre. Abandonné à lui-même, il va se piquant de plus en plus fréquemment sur les parties les plus accessibles du corps ; il arrive rapidement à connaître par expérience les régions les moins sensibles, c'est-à-dire les moins riches en filets nerveux, telles que la peau du ventre et la partie externe de la cuisse, et c'est là qu'il se pique de préférence.

Les accidents ne tardent pas à se produire. S'il pique par hasard une veine, une petite hémorragie se produit, et si l'injection pénètre dans la veine, le sujet en est prévenu par une sensation d'ivresse accompagnée de vertige ; cette particularité est même utilisée par certains médecins morphinomanes pour obtenir plus rapidement et plus sûrement l'effet recherché.

Les seringues des morphinomanes, surtout lorsqu'ils sont arrivés à la période d'abrutissement, sont quelquefois malpropres ; ils se donnent ainsi des injections septiques qui provoquent des abcès, des phlegmons, des érysipèles, et même des complications assez graves pour entraîner la mort. Ces accidents arrivent d'autant plus facilement que le sujet est plus déprimé et par conséquent moins résistant.

La dose injectée est très variable : on commence par un centigramme, on arrive fréquemment à cinquante centigrammes ; certains sujets vont jusqu'à 4, 5 grammes et même 9 grammes en 24 heures. D'ailleurs, lorsqu'ils en sont arrivés à une certaine dose, les morphinomanes ne se rendent plus compte du titre de la solution qu'ils emploient ni du nombre d'injections qu'ils se donnent presque incessamment et dans n'importe quel lieu.

II. Ainsi parvenu à la période d'état, le morphinomane présente un certain nombre de troubles physiques et psychiques dus à l'imprégnation des centres nerveux par le poison.

Troubles physiques. — *Motilité.* Les malades accusent de la faiblesse musculaire, et se fatiguent au moindre effort. Cette faiblesse atteint non seulement les muscles de la vie de relation, mais encore ceux de la vie organique, tels les muscles de la paroi intestinale (d'où la constipation dont souffrent certains malades).

Sensibilité. La sensibilité générale est plus ou moins troublée. On observe souvent des démangeaisons, des névralgies qui sont au sujet un

prétexte pour augmenter les doses de morphine. L'ouïe et l'odorat sont plus ou moins émoussés. L'acuité visuelle diminue d'une façon passagère ou définitive.

Troubles digestifs. L'appétit est diminué, la bouche devient sèche, la soif est assez vive. Les digestions sont lentes et pénibles, il semble qu'il y ait une véritable paralysie des glandes gastriques. Les sécrétions de l'intestin sont également diminuées ainsi que ses contractions. La bile est sécrétée en moins grande quantité.

Sous l'influence de ces troubles digestifs, la nutrition s'altère et l'amaigrissement survient.

Troubles psychiques. — Les morphinomanes deviennent moroses, silencieux, apathiques. La mémoire s'affaiblit et, suivant la loi habituelle, ce sont les notions acquises et comme organisées les dernières qui s'affacent les premières. La volonté diminue ; on constate une véritable aboulie, qui constitue le principal obstacle à la guérison de ces malades.

Leur sensibilité morale s'émousse ; ils n'ont plus d'affection pour personne, ne s'attachent à rien, et tout leur devient indifférent, hormis la morphine.

Cette obsession les rend fourbes, menteurs, leur fait perdre le sens du droit et de l'honneur, les dispose à tromper leur entourage, à fabriquer de fausses ordonnances, à commettre des vilenies, des crimes même, pour se procurer le poison dont le besoin impérieux est devenu le mobile de tous leurs actes.

Ajoutons qu'il n'y a point parallélisme entre les troubles du corps et ceux de l'esprit. Chez certains malades, les troubles physiques dominent ; chez d'autres, ce sont les troubles psychiques.

Mort. — Non traitée, la morphinomanie aboutit à la période de cachexie. Elle est caractérisée par les signes d'une vieillesse précoce ; le sujet maigrit, la peau se ride, devient terne et sèche, les cheveux grisonnent et tombent, les dents se carient ; des troubles digestifs, une diarrhée continuelle aggravent encore cet état.

La déchéance intellectuelle et morale accompagne cette décrépitude physique. Le malade, indifférent à tout, ne compte même plus ses piqûres. Il meurt dans un état de cachexie déplorable, soit à l'hôpital, soit dans une maison d'aliénés, soit dans une prison, à moins qu'il ne mette lui-même un terme à ses souffrances par le suicide. D'ailleurs, toutes les maladies aiguës, aggravées par l'intoxication morphinique, peuvent aussi abréger son existence.

III. Existe-t-il un *traitement de la morphinomanie ?* A cet égard, il faut distinguer deux catégories de malades. Il y a d'abord les grands morphinomanes qui doivent leur état à une prédisposition plus accentuée, à une morphinisation invétérée, aux doses considérables de poison qu'ils absorbent ; ceux-là sont des incurables, parce qu'ils récidivent sans cesse. A côté de cette classe, intéressante surtout pour le psychologue, il y a les petits morphinomanes qui ont encore assez d'énergie pour pouvoir guérir, et qui guériront grâce aux conseils et aux encouragements du médecin, grâce surtout à une médication bien appropriée.

Disons tout de suite qu'il ne faut pas faire grand fonds sur l'énergie morale des morphinomanes. Ils promettent tout ce que l'on veut, lorsqu'ils sont sous l'influence heureuse de la morphine ; mais quand vient l'heure de la piqûre, toute force de volonté disparaît. Dans le premier état, ils peuvent bien dire avec Ovide : « Video meliora proboque, » mais quand le moment décisif arrive, c'est le « Deteriora sequor. »

En ce qui concerne le *traitement curatif*, quand il s'agit de petits morphinomanes, il faut gagner leur confiance par des conseils, des encouragements, diminuer lentement et progressivement les doses de morphine, enfin substituer en quelque sorte sa propre volonté à la leur. Le succès couronne l'effort en bien des cas.

Cette méthode, dite méthode lente, n'est pas applicable aux grands morphinomanes. Il n'y a pas d'autre moyen pour traiter ces derniers que de les enfermer dans une maison de santé. Mais la loi française n'admet pas la séquestration, sauf pour les malfaiteurs dans les prisons et pour les aliénés dans les asiles. Eût-on même le consentement signé du malade, la loi française ne reconnaît pas, comme la loi anglaise, la séquestration volontaire. Et cette disposition de nos Codes rend singulièrement difficile et délicate l'application des méthodes de démorphinisation.

La première de ces méthodes est la démorphinisation brusque, qui consiste à refuser d'un seul coup la morphine au malade. Elle doit être rejetée à cause des souffrances atroces qu'elle détermine, et des accidents graves et même mortels auxquels elle expose.

Le médecin s'adresse de préférence à la méthode rapide dont les résultats sont ordinairement bons. On établit d'abord la dose exacte de morphine que prend le malade, puis on la diminue rapidement du quart, de moitié, etc., jusqu'à ce qu'on puisse la supprimer complètement. Il est superflu d'ajouter que le malade doit être gardé à vue pendant ce traitement et aussi pendant une longue convalescence, non seulement pour atténuer autant qu'il est possible les manifestations symptomatiques de la période du sevrage, mais encore pour éviter les rechutes.

Q. — L'*Ami* voudrait-il me dire si et comment l'on pourrait concilier les intérêts du petit commerce et ceux de la coopération ?

R. — 1° Les apparences ne vous trompent pas ; les intérêts du petit commerce et de la coopération sont opposés : ceci veut tuer cela. La coopérative est une concurrente du petit détaillant, épicier, boulanger, etc. ; le Syndicat agricole prati-

quant l'achat collectif des matières premières utiles à l'agriculture, concurrence le marchand d'engrais et de semences dans la localité. Mais les consommateurs et agriculteurs usent incontestablement de leur droit s'ils veulent supprimer à leur profit le bénéfice en même temps que l'intermédiaire du commerçant jugé par eux inutile et onéreux : dans le conflit entre commerçants et consommateurs, il ne faut jamais perdre de vue que les commerçants sont faits pour les besoins du consommateur, et non les consommateurs pour enrichir les commerçants.

2° Beaucoup se préoccupent avec vous d'une conciliation entre ces deux intérêts opposés. Par exemple, le Syndicat agricole achèterait au marchand d'engrais des environs qui consentirait une importante remise sur ses bénéfices. Mais aussi la coopérative manquerait un de ses rôles essentiels en laissant subsister ce marchand local, et au-dessus de lui toute une cascade de marchands en demi-gros et en gros qui opèrent tous leur prélèvement sur le prix des produits. Une coopérative ne fonctionne vraiment bien qu'à condition de centraliser ses commandes avec celles des autres coopératives : par l'intermédiaire de magasins de gros tels que ceux qui existent en France, 1, rue Christine, Paris, pour les coopératives sans épithète, et 208, rue Saint-Maur, pour les coopératives socialistes. De même, les Syndicats agricoles transmettent leurs commandes à leurs Unions régionales et celles-ci à leur Union centrale, 8, rue d'Athènes, Paris. La puissance d'achat des coopératives et des syndicats agricoles réside en grande partie dans l'importance même de ces achats.

3° Les commerçants veulent se défendre contre la concurrence des coopératives : c'est leur droit. Ils s'épargneront la plupart du temps cette concurrence en s'abstenant des abus quelquefois reprochés au commerce : les falsifications des produits, les ententes pour hausser les prix, etc.

Le salut des commerçants menacés non seulement par les coopératives, mais aussi par les grands établissements économiques à multiples succursales, est précisément dans la coopération contre laquelle ils s'élèvent quand elle est utilisée par les consommateurs. Pour bénéficier du prix du gros, les commerçants de certaines villes ou régions se sont réunis dans des sociétés d'approvisionnement par lesquelles ils passent leurs commandes. Citons par exemple l'Union de l'Epicerie à Toulouse, la Société du Pain Quotidien dans la région nantaise, la Société Rémoise de l'Epicerie, Vins et Spiritueux, la Société Auxiliaire de l'Alimentation qui groupe un grand nombre de petites épiceries rurales, etc. La plupart de ces sociétés d'approvisionnement limitent le nombre des détaillants d'une même localité ou d'un même quartier qu'elles recevront dans leur sein, et ainsi elles remédient au mal de la multiplication excessive de ces détaillants qui ne peuvent tous vivre de leur métier qu'en augmentant démesurément les frais généraux de la distribution des marchandises.

Q. — Il s'agit des biens de congrégations volés par l'Etat. L'Etat les revend à la ville qui, elle, en fait des lots et les vend à des particuliers.

Pour ceux-ci, l'affaire est claire.

Mais voici le cas spécial. Ces acquéreurs de seconde main font bâtir des maisons d'habitation sur le terrain volé et les louent à des particuliers qui ignorent la situation. Un décès survient dans la famille d'un de ces locataires. Que doit-on faire ?

Nos statuts autorisent l'enterrement religieux, mais sans pompes.

Mais il faut remarquer deux choses. 1° Ces gens ignorent leur situation spéciale. 2° Et puis, seul le fonds est bien religieux, la maison est bien quelconque *Quid ?*

Si sur ce terrain on avait construit une usine, quelle règle de conduite tenir vis-à-vis d'un ouvrier chrétien qui demanderait s'il peut y travailler ?

R. — Le cas qui nous est proposé demanderait à être examiné au double point de vue du droit commun et du droit diocésain. Mais ce que notre correspondant nous cite des statuts de son diocèse est vraiment trop incomplet pour que nous puissions lui donner à cet égard une solution exacte et satisfaisante. Tenons-nous-en donc au droit commun.

Or voici ce qu'enseigne, sur le point précis qu'on nous soumet, le savant professeur de droit canon à l'Institut catholique de Paris, M. Boudinhon :

Il faut distinguer ici entre la faute qui fait encourir la censure et les autres manquements possibles. En ce qui concerne l'excommunication, on doit répondre que les locataires n'en sont pas atteints. Ce qui a été injustement pris à la congrégation liquidée, c'est la propriété du terrain ; la maison, qui n'existait pas, n'a pas été directement l'objet de l'usurpation ; le véritable propriétaire n'aurait pu exercer son droit en y habitant ou en la louant, puisqu'elle n'existait pas. D'autre part, le locataire d'une maison ne jouit pas à proprement parler du terrain sur lequel elle est construite ; un fermier tire profit du terrain qu'il cultive, le locataire d'une maison utilise l'immeuble, non le terrain, pour son habitation. On ne voit donc pas comment le locataire dont nous parlons détiendrait réellement un droit immédiatement afférent à la propriété de la congrégation spoliée. Et si l'on ajoute à ces raisons que la loi pénale est de stricte interprétation, on conclura sans difficulté à l'absence de censure.

Mais tout ne se réduit pas, pour une conscience chrétienne, à ne pas encourir de censures ; un catholique se fera un devoir de ne pas habiter dans un immeuble sur lequel pèse l'injuste usurpation du début (du fonds) ; ainsi il marquera son aversion pour les spoliations accomplies. Sans doute, il ne faudrait pas une excuse bien puissante pour rendre tolérable une participation aussi lointaine à l'usurpation ; mais d'autre part on ne voit guère quelles raisons un catholique pourrait avoir d'habiter ces maisons plutôt que d'autres [1].

Le premier argument sur lequel s'appuie la conclusion de M. Boudinhon peut paraître discutable. Pour le bien comprendre, il est nécessaire de se rappeler la théorie du domaine acquis par *accession* et par *spécification*. On acquiert le domaine de la chose d'autrui par accession et spécification chaque fois que, par son travail, on fait

[1] Boudinhon, *Biens d'Eglise et Peines canoniques*, n° 97.